Lotzes Lehre vom Ding an sich und Ich an sich.

Inaugural - Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich - Alexanders - Universität Erlangen

vorgelegt von

Arthur Löwenstamm
aus Ratibor.

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Juli 1905.

Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1906.

144

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542702_0049

Meinen teuren Eltern

in kindlicher Liebe

und

Meinem hochverehrten Lehrer und Gönner

Herrn Dr. M. Kopfstein

Rabbiner der Synagogen-Gemeinde zu Beuthen O./Schl.

in Dankbarkeit

gewidmet.

Disposition.

Seite

A. Einleitung: Kurzer Überblick über die historische Entwicklung des Dinges an sich 9

B. Hauptteil: Lotzes Lehre vom Ding an sich und Ich an sich . 14

Vorfrage: Welche Stellung nimmt Lotze zur Erkenntnistheorie ein?

I. Lotzes Lehre vom Ding an sich.

1. Existenz und Natur des Dinges an sich 22

2. Affektion des erkennenden Subjekts durch das Ding an sich 40

II. Lotzes Lehre vom Ich an sich.

1. Das individuelle Ich an sich 47

2. Das absolute Ich an sich 52

C. Schluss: Zusammenfassung des Resultates. Lotzes Verhältnis zu Leibniz 54

Abkürzungen.

Log.	= Logik.
Met.	= Metaphysik.
Mikr.	= Mikrokosmus.
Kl. Schr.	= Kleine Schriften.
Grundz. d. Met.	= Grundzüge der Metaphysik.
Grundz. d. Psych.	= Grundzüge der Psychologie.

A. Einleitung: Kurzer Überblick über die historische Entwicklung des Dinges an sich.

Wohl kein Problem ist für die Entwicklung der neueren Philosophie von grösserer Tragweite gewesen als die Frage nach dem Ding an sich. Was für die Scholastik der Nominalismusstreit war, das bedeutete für die philosophische Spekulation des 19. Jahrhunderts der Streit um die „Dinge von unabhängiger, unserem Denken jenseitiger Wirklichkeit". Völlig unberechtigt ist daher die Geringschätzung, mit der man in jüngster Zeit auf diese Untersuchungen herabsieht. Denn selbst zugegeben, dass diese Frage nach dem Ding an sich ein grundlegender Irrtum der Philosophie wäre, dass man fruchtlos ungeheuren Scharfsinn auf die Erforschung eines Undinges verwendet habe, so mag man bedenken, dass in der Entwicklung des Kultur- und Geisteslebens der Menschheit Irrtümer sehr oft anregender gewirkt haben als eine Summe gesicherter Erkenntnisse.

Übrigens ist dieses Problem nicht eine Erfindung der neuesten Phase der Philosophie und nicht etwa erst durch Kant in sie hineingetragen worden. Allerdings ist die Frage nach dem Ding an sich gerade von diesem Denker in den Vordergrund des philosophischen Interesses gerückt worden. Von der naiven Weltansicht, die alle Qualitäten dem sinnlich wahrnehmbaren Dinge inhärieren

lässt, entfernte sich die Spekulation sehr bald. Schon in ganz früher Zeit unterschied man die Eigenschaften der Ausdehnung, Grösse und Lage, die dem wirklichen Gegenstande zukommen sollten, von den Farben, Tönen und anderen Qualitäten, die man in das empfindende Subjekt hinein verlegte. „Die von der Atomistik des Altertums zuerst aufgestellte, von Galilei und Descartes an der Schwelle der Neuzeit erneuerte, von Locke festgehaltene und auch in der heutigen Naturwissenschaft noch übliche Unterscheidung von Eigenschaften erster und zweiter Ordnung bildet das wichtige Übergangsglied von dem populären Standpunkt, der alle Sinnesqualitäten als Beschaffenheiten der Dinge an sich behandelt, zu der Lehre Kants, dass auch die räumlichen und zeitlichen Qualitäten nur der Erscheinung anhaften, nur in der subjektiven Auffassungsweise des Menschen begründet, die wahren Eigenschaften der Dinge an sich aber unerkennbar sind [1])".

Was also hatte der Königsberger Denker, der Allzermalmer Kant als das Bleibende und den Kern der Erscheinungen bezeichnet, zu welcher Klarheit war bei ihm jener Begriff des Dinges an sich gelangt? Es gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit, auf die unzähligen Untersuchungen über diesen einen Punkt des kantischen Lehrgebäudes hier einzugehen. Fast möchte man dieses Thema mit einem Brunnen vergleichen, der zwar unerschöpflich ist, aber nur selten klares Wasser spendet. Erscheinen doch auch jetzt noch, nachdem bereits ein ganzes Jahrhundert seit dem Tode des Meisters verflossen ist, Jahr für Jahr Arbeiten über diesen Gegenstand. Nur allzu bekannt ist die Zweideutigkeit, in die dieser Begriff bei Kant gehüllt

---

[1]) Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. S. 141.

ist. Hören wir ihn selbst anstatt vieler Erörterungen über ihn. Er sagt, „dass überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern dass uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äussere Gegenstände nennen, nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird[1])".

Danach sollte man erwarten, dass Kant diesen Begriff aus dem Gesichtskreis seines Philosophierens verbannt hätte; doch diese Hoffnung wird getäuscht. Wenn uns auch eine Erkenntnis der Dinge an sich versagt, ja unmöglich ist, so müssen wir doch durchaus an ihre Existenz glauben. „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint[2])". Das also ist Kants Meinung: Alles sinnlich Gegebene ist Erscheinung eines Dinges an sich, das wir weder durch Erfahrung, noch mit unserem Verstande erfassen, auf dessen Dasein wir aber durchaus bestehen müssen. Hierdurch kommt es zu dem schon sehr früh erkannten Widerspruch, dass einerseits Raum, Zeit und Kategorieen nur auf Erscheinungen, nicht aber auf die Dinge an sich anwendbar sein, andrerseits diese unsere Sinnlichkeit affizieren sollen, was doch nur durch die Kategorie der Ursache und Wirkung geschehen kann. So ist Kants Ding an sich „ein unbekanntes, ewig hinter der Szene bleibendes, weder durch

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Kehrbachsche Ausgabe S. 57.

[2]) Vorrede z. 2. Ausgabe S. 23.

Anschauung noch durch Denken zu bestimmendes Irgendetwas[1])".

An diesen Unbegriff, dieses Unding anknüpfend und von ihm ausgehend, entstanden die gewaltigen, himmelstürmenden Systeme des deutschen Idealismus. Ihr gemeinsames Streben war, jenen Dualismus zu beseitigen, der in der Annahme einer Erscheinungswelt und einer Welt des wahrhaft Seienden lag, und zu einem Monismus zu gelangen, der aus einem obersten Prinzip unabhängig und unbekümmert um jegliche Erfahrung einzig und allein durch das allmächtige Mittel des reinen Denkens das Universum konstruierte. Das Absolute ist das Ansich der Welt, sie geht aus einer Selbstentfaltung der lebendigen Idee hervor.

Auf diese zum Teil in die Mystik auslaufenden Gedanken trat die Reaktion ein durch die nüchternen Überlegungen Herbarts, der der deutschen Philosophie nach ihrem allzukühnen Hochfluge bei Fichte, Schelling und Hegel den irdischen Standpunkt wiedergab. Auch die Frage nach dem Ding an sich erhält durch den Göttinger Denker eine andere Lösung. Er gesteht, wenn auch keine unmittelbare, so doch wenigstens eine mittelbare Erkenntnis des jenseits der Wirklichkeit liegenden wahrhaft Realen zu. Man muss die Andeutungen verfolgen, welche der gegebene Schein auf das Sein enthält[2]).

Ist es einerseits interessant, die historische Entwicklung des dunklen, rätselhaften Begriffes bis ins Einzelne zu betrachten, so ist es andrerseits für die vorliegende Aufgabe, die sich die Darstellung der Lehre Lotzes vom Ding an

---

[1]) Paulsen, Einleitung in d. Philosophie S. 145.

[2]) vgl. Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. S. 447.

sich und Ich an sich zum Ziele setzt, unnötig, näher als es in Kürze hier geschehen ist, auf die Gestaltung des fraglichen Problems im Systeme Kants und seiner Nachfolger einzugehen, zumal für diese Denker in dem geistvollen Erstlingswerke Otto Liebmanns „Kant und die Epigonen“ eine glänzende, wenn auch tendenziöse Bearbeitung dieses Gegenstandes vorliegt.

B. Hauptteil: Lotzes Lehre vom Ding an sich und Ich an sich.

Vorfrage: Welche Stellung nimmt Lotze zur Erkenntnistheorie ein?

Wenn wir nun zu unserer eigentlichen Untersuchung schreiten, zur Behandlung des Lotzeschen Dinges an sich, so müssen wir eine Vorfrage erledigen, die für die Weltanschauung dieses hervorragenden Philosophen von grundlegender Bedeutung ist, durch deren Beantwortung er sich zu seinen Vorgängern, besonders zu Kant, in den denkbar schroffsten Gegensatz stellt. Wir meinen Lotzes Stellung zur Erkenntnistheorie. Stets nämlich war die Erkenntnislehre in der neueren Spekulation zum Ausgangspunkte philosophischer Erörterungen gemacht worden, sie war derjenige Zweig der philosophischen Einzelwissenschaften, der die Grundlage für das mehr oder weniger imposante Lehrgebäude des Denkers bildete. Bekanntlich war von Kant die Metaphysik aus der Philosophie verbannt worden. Sie stand nicht nur nicht mehr im Mittelpunkte des Interesses, wie wir dies im Altertum und in der Neuzeit bis zu Leibniz-Wolff finden, sondern sie war völlig verdrängt. Die Erkenntnistheorie war bei Kant das Fundament, die Ethik das erste Stockwerk im Bau der philosophischen

Einzeldisziplinen, es folgten die Ästhetik und Religionsphilosophie. Doch bald trat nach dem Gesetz der Kontraste, das man im Verlaufe der Weltgeschichte auf den verschiedensten Gebieten bestätigt finden kann, die Metaphysik wieder in ihre Rechte. Höher als je ging der Geistesflug des deutschen Idealismus, tiefer als zu irgend einer anderen Zeit versenkte man sich in den Weltgrund, und erst Herbart musste kommen, um diesem überkühnen Treiben das verdiente Ende zu bereiten. Die von ihm vertretene Anschauung, dass eine Metaphysik als Wissenschaft wohl möglich, ja notwendig sei, dass sie aber von den einfachsten, der primitiven Weltansicht angehörigen Begriffen auszugehen, sie zu prüfen und zu korrigieren habe, eignete sich sein Nachfolger auf dem Göttinger Lehrstuhl, Lotze, an. Was kann nun für eine solche metaphysische Wissenschaft die von Kant überschätzte Erkenntnistheorie leisten? Welche Stelle gebührt ihr in einem philosophischen System?

Obwohl nun Lotzes Standpunkt gegenüber dem Erkenntnisproblem bereits von H. Pöhlmann in einer Dissertation: Die Erkenntnistheorie Rud. Herm. Lotzes 1897 behandelt ist, glauben wir doch zu einem allgemeinen Umriss um so mehr einiges Recht zu haben, als sich der genannte Verfasser im ersten Teile seiner Arbeit fast nur an die Diktate aus den Vorlesungen gehalten hat. Es scheint uns, dass wir dem Denker mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn wir seine umfassenden Werke berücksichtigen und uns nicht an die sogenannten Grundzüge anlehnen, die mehr zur Einführung in die Lektüre des Philosophen oder für den Abschluss der Ergebnisse nach eingehendem Studium dienlich sind. Auch liefern einige philosophiegeschichtliche Darstellungen ein unklares Bild von Lotzes Stellung zur Erkenntnislehre. Liest man z. B.

bei Höffding[1]) die Worte: „Lotze besass überhaupt kein Verständnis für die Bedeutung der Erkenntnistheorie“, so wird man bei oberflächlicher Vertrautheit mit den Schriften des Philosophen anzunehmen geneigt sein, dass er sich dem Erkenntnisproblem gegenüber keinen Standpunkt gebildet oder die Frage nach dem Verhältnis zwischen Denken und Sein überhaupt nicht erörtert habe. Hingegen wagt Otto Siebert[2]) die kühne Behauptung: „In der Erkenntnistheorie sucht Lotze zur Erkenntnis des Dinges an sich vorzudringen“, woraus die der vorigen diametral entgegengesetzte Ansicht hervorzugehen scheint, dass der Denker eine völlig ausgeprägte Erkenntnislehre geschaffen habe. Angesichts dieser Verwirrung und mit Rücksicht auf die Bedeutung des Dinges an sich für jede Erkenntnistheorie erscheinen wohl die folgenden Überlegungen gerechtfertigt.

Schon in der Schrift, in der Lotze zum ersten Male das Ganze seiner philosophischen Überzeugungen klar und eindringlich niedergelegt hat, in der Metaphysik von 1841, hat er auf diese Frage die entschiedenste Antwort gegeben. Seine hier genau fixierte Stellung zur Erkenntnistheorie ist in allen Perioden seines wissenschaftlichen Strebens unverändert dieselbe geblieben. Eduard von Hartmann hat in seinem Buche über Lotze die Behauptung aufgestellt, dass Lotzes sämtliche Schriften nur Wiederholungen der Gedanken seiner Erstlingswerke sind. Der Richtigkeit dieses allgemeinen Urteils wollen wir hier nur den Hinweis auf die Entwicklung der Lotzeschen Zeitlehre entgegensetzen. In dem vorliegenden Punkte können wir allerdings der An-

---

[1]) Gesch. d. n. Phil. Bd. II, S. 576.

[2]) Gesch. d. neuer. Phil. seit Hegel S. 428.

sicht dieses nicht gerade wohlwollenden Kritikers des bedeutenden Mannes zustimmen. Lotze geht vom Selbstvertrauen der Vernunft aus. Wenn wir die allgemeinen Prinzipien, nach denen der Weltlauf geordnet ist, ergründen wollen, dürfen wir dieser Untersuchung nicht eine Kritik der Erkenntnisprinzipien vorangehen lassen. Mutig können wir die Überlegungen über die Natur der Dinge beginnen, indem wir die Wahrheitsfähigkeit unseres Geistes zunächst zur Grundlage nehmen. Wir müssen von dem unerschütterlichen Glauben an die Gesetzmässigkeit unseres Verstandes durchdrungen sein, bevor wir Metaphysik treiben, d. h. den Zusammenhang der gegebenen Welt verstehen wollen. Zu welchem Ziele führt es, wenn man die Erkenntnistheorie zur Grundwissenschaft der Philosophie macht? Kant hat diesen Weg eingeschlagen und ist auf Irr- und Abwege geraten. Die Metaphysik hatte aufgehört zu sein. „Es ist langweilig, beständig die Messer zu wetzen, wenn man nichts zu schneiden hat". So lautet Lotzes treffendes Urteil über dieses Verfahren. Und ist es denn überhaupt möglich, eine reine Erkenntnislehre zu liefern? Ist nicht auch derjenige, der eine Kritik der Vernunft unternimmt, bestimmten Gesetzen des Geistes unterworfen, nach denen er über die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft entscheidet?

Alle diese Erwägungen waren für Lotze massgebend, als er zur Ausbildung seiner eigenen Ansicht schritt. Kurz und bestimmt hat er seinen Standpunkt in folgenden Worten zusammengefasst: „Die ganze Frage nach der Wahrheit der Dinge, die Kritik der Vernunft, ist nicht eine der Metaphysik vorangehende, sondern eine ihr immanente Frage; man kann nicht zuerst von dem Verhältnisse des Geistes zu den Dingen sprechen, um dann das von den Dingen zu sagen,

was ihnen gemäss diesem Verhältnisse beigelegt werden könnte; sondern man muss zuerst von dem Verhalten des Objektiven gegen einander sprechen, so wie es durch die Gesetzmässigkeit des Erkennens bestimmt wird, und dieser Ausführung das Verhältnis zwischen uns und den Dingen als einen speziellen Fall unterordnen[1])". Wir können jenem Zirkel nicht entgehen, der darin besteht, „dass einerseits unsere Erkenntnis sich die Grenzen ihrer Kompetenz selbst zu bestimmen hat, andrerseits die Prüfung der Wahrheit unserer Erkenntnis im Ganzen unmöglich ist, ohne die zu prüfenden Grundsätze als Entscheidungsgründe aller Zweifel vorauszusetzen[2])".

Wir haben unseren Philosophen ausführlicher reden lassen, weil wir an der präzisen Kürze und Klarheit des Ausdrucks zeigen wollten, dass es Lotze wirklich darauf ankam, eine prinzipielle Basis für seine metaphysischen Untersuchungen zu erhalten, die zur Zeit seines ersten Auftretens bei seinen zur naturwissenschaftlichen Detailforschung hinneigenden Vaterlandsgenossen überdies nur auf ein äusserst geringes Interesse rechnen durften. Es war nicht etwa Lust am Widerspruch, nicht unberechtigte, hartnäckige Opposition gegen das übliche Verfahren in der philosophischen Spekulation, die ihn dazu bestimmten, der Erkenntnistheorie den Rang einer selbständigen Wissenschaft zu nehmen, sondern es war seine innerste Überzeugung, dass sie in der Metaphysik enthalten sei. Und hatte er bei Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit die Metaphysik gegen die Natur-

---

[1]) Met. 1841. S. 280.

[2]) Log. 1880. S. 555.

wissenschaft zu verteidigen, so war es am Ende seines Lebens eine Richtung im eigenen philosophischen Lager, der gegenüber es galt, das Recht der Metaphysik zu wahren. Als er dieser die abschliessende Gestalt gab zu einer Zeit, in der die Wogen des Neukantianismus hoch gingen und die Erkenntnistheorie als die alleinseligmachende Wissenschaft gepriesen wurde, da war er sich des entschiedenen Gegensatzes vollauf bewusst, in dem er sich in dieser prinzipiellen Frage zu den Führern der „Zurück zu Kant"-Bewegung befand. Wohl betrachtete auch er Kant als den leuchtendsten Stern am Himmel der Philosophie des 19. Jahrhunderts; aber von der überragenden Bedeutung der Erkenntnistheorie konnte sich Lotze niemals überzeugen.

Das Enthaltensein der Erkenntnislehre in der Metaphysik hat Lotze in seinen Schriften folgerichtig durchgeführt, jedoch in zwei Werken das Verhältnis zwischen Denken und Sein zusammenhängend erörtert. Dies können wir in der sogenannten kleinen Metaphysik, deren dritter Hauptteil „von der Wahrheit des Erkennens" handelt, und in den Grundzügen der Metaphysik (Diktate aus den Vorlesungen), deren dritter Abschnitt „Phänomenologie" betitelt ist, beobachten. Nur zum Teil ist dies auch in dem dritten Buche der zweiten Logik der Fall, wo er „vom Erkennen (Methodologie)" spricht, jedoch mit geringerer Klarheit und unter anderen Gesichtspunkten als in den beiden erstgenannten Schriften. So schliesst also die Metaphysik die Erkenntnistheorie als Teil in sich.

Den erkenntnistheoretischen Standpunkt Lotzes teilt auch Wartenberg in seinem gediegenen Werke: „Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze" 1900. Wir lesen hier Seite 9: „Es ist ein Vorurteil und eine Einseitigkeit, der Er-

kenntnis, ehe sie sich an die Lösung metaphysischer Fragen heranwagt, im voraus absolute Grenzen abzustecken, über die sie nicht hinausschreiten darf. Ob es Grenzen der Erkenntnis gibt, und wo dieselben liegen, ob diese Grenzen nur relative, für den jeweiligen Stand unseres Wissens, oder absolute, für das menschliche Erkenntnisvermögen als solches geltende Grenzen sind, das lässt sich nicht a priori, vor der Erörterung metaphysischer Probleme, entscheiden, das kann sich nur aus dieser Erörterung selbst ergeben. Man muss die metaphysischen Probleme energisch in Angriff nehmen und untersuchen".

Ein schiefes Bild aber erhält man, wenn man über Lotzes Erkenntnislehre in der oben erwähnten Schrift v. Hartmanns folgende Worte findet[1]): „Lotze nennt vieles Metaphysik, was man heute unter Erkenntnistheorie zu befassen pflegt, und behandelt dagegen anderes, was man unter Metaphysik zu befassen pflegt, z. B. die Lehre vom Absoluten und seinen Beziehungen zur Welt und den Individuen, unter Religionsphilosophie". Dieser Behauptung vermag ich mich nicht ganz anzuschliessen. Denn was den ersten Teil dieses Satzes anbetrifft, so muss man sagen, dass nicht nur „heute", sondern auch zur Zeit Lotzes die Probleme zur Erkenntnistheorie gehörten, die v. Hartmann meint, und dass eben unser Denker mit Absicht und schwerwiegenden Argumenten eine vormetaphysische Erkenntnislehre als Wissenschaft abwies; dies glauben wir im Vorstehenden gezeigt zu haben. Aber auch der zweite Teil der v. Hartmannschen Behauptung ist durchaus nicht zu-

[1]) Ed. v. Hartmann „Lotzes Philosophie" 1888. S. 53.

treffend. Denn die Lehre vom Absoluten hat Lotze stets aufs engste mit den metaphysischen Betrachtungen verknüpft. Was sich theoretisch vom Weltgrund erweisen liess, hat er immer in der Metaphysik behandelt und nur die Ergänzung dieses Postulats der Religionsphilosophie überlassen.

I. Lotzes Lehre vom Ding an sich.

1. Existenz und Natur des Dinges an sich.

Wenden wir uns nun unserer eigentlichen Aufgabe zu, so sei an ein Wort Lotzes erinnert, das sein ureigenstes Wesen deutlich kennzeichnet: „Nicht alle Probleme sind lösbar, nicht alle notwendig aufzustellenden Zielpunkte erreichbar[1])". Für keine Frage hat dieser Satz wohl grössere Berechtigung als für die nach dem Ding an sich. Die Schwierigkeit der Lösung war Lotze stets klar, wie es ja überhaupt einer der anziehendsten Charakterzüge unseres Denkers war, die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis rückhaltlos zuzugestehen, wo es sich um die Lösung der Welträtsel handelte. Bescheiden wie im Leben war Lotze in der Wissenschaft. Er gehörte eben nicht zu jenen Stürmern und Drängern, welche die Welt in ihrer ganzen Grösse mit ihrem beschränkten Erkenntnisvermögen begreifen wollen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass er nicht mit aller Macht in das Natur- und Geistesleben einzudringen suchte und sich etwa mit leicht gefundenen, oberflächlichen Ergebnissen begnügte. Vielmehr muss jeder Leser seiner Werke seine trefflichen Erwägungen gegnerischer

---

[1]) Met. 1884. S. 179.

Ansichten, „sein vielseitiges Wissen und sinniges Denken“ bewundern, mit dem er weder sich, noch seine Kritiker über Schwierigkeiten hinwegtäuschte und gern das Unzureichende der Antworten anerkannte, welche Metaphysik und Wissenschaft auf gewisse Fragen geben. Man merkt es, dass eine bedeutende Persönlichkeit hinter seiner Weltanschauung steht, und so muss man dem Urteil zustimmen, „dass er gleich Fechner mehr für das Feine und Sinnige als für das Grosse und Strenge ausgerüstet, mit grösserer Scheu vor dem Mystischen und Absonderlichen als jener, ebenso scharfsinnig, vorsichtig und gründlich wie geschmackvoll und hochgestimmt, bewiesen hat, dass mit Hegel und Herbart die Klassiker der Philosophie nicht ausgestorben sind[1])“. Jetzt wird es uns nicht auffallend erscheinen, wenn wir hören, mit welchen Hoffnungen Lotze der Frage nach dem Ding an sich näher trat. „Es würde nur sonderbar sein nicht einräumen zu wollen, dass zu dem Geständnis der Unerforschlichkeit des Wesens der Dinge zuletzt jede Philosophie in gewissem Sinne zurückkommen muss; aber wie, wenn eben die genauere Feststellung dieses Sinnes und die Begründung der ganzen Behauptung die Aufgabe der Metaphysik wäre, die doch nur zu untersuchen verspricht, nicht aber die Grenzen ihres Gelingens im Voraus festsetzt[2])“.

Um Lotzes Lehre vom Ding an sich zu verstehen, wollen wir von Kant ausgehen. Denn es wird wohl selten im System eines philosophischen Denkers des 19. Jahrhunderts irgend eine Frage geben, die nicht einen, wenn auch nur leisen, Anknüpfungspunkt im kantischen Lehr-

---

[1]) Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. S. 519.

[2]) Met. 1884. S. 13.

gebäude hätte. Gilt dies schon von Männern, die ihre völlige Selbständigkeit gegenüber dem Königsberger Philosophen behaupten und oft nur Schmähungen für den Meister übrig haben, so ist es in höherem Grade bei denen der Fall, die offen und ehrlich ihre Abhängigkeit von ihm zugestanden haben.

Nachdem wir nun Kants widerspruchsvolles Resultat hinsichtlich des Dinges an sich bereits in unserer Einleitung kurz besprochen haben, wollen wir mit einigen Worten klar machen, welcher Ausgangspunkt und welche Beweisgründe ihn zu diesem Ergebnis geführt haben. Er beginnt seine Untersuchungen mit der Erörterung der Grundlagen unserer sinnlichen Erkenntnis, mit Raum und Zeit. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass sie nicht diejenige Wirklichkeit besitzen, die ihnen sowohl von der natürlichen Weltansicht, als auch von der bisherigen philosophischen Spekulation beigelegt wurde. Empiristen (Bacon und Locke) und Rationalisten (Descartes und Spinoza) waren darin einig, dass man dem Raum und der Zeit objektive Realität beizumessen habe. Kant sah bald ein, dass man ihnen weder die Bezeichnung eines Dinges, noch die einer Eigenschaft, noch auch die eines Verhältnisses der Dinge geben könne. Auch nicht Begriffe können sie genannt werden, sondern sie sind reine Anschauungen a priori, subjektive Formen unserer Anschauung, denen keine Wirklichkeit ausserhalb unseres Bewusstseins zukommt. Dies ist das folgenschwere Resultat, zu dem Kant in dem ersten Teile seiner Vernunftkritik, der transcendentalen Ästhetik, gelangt war. Waren so der Raum, in dem wir die Dinge ihre Bewegungen ausführen, und die Zeit, in der wir die Ereignisse verfliessen sehen, von objektiver Realität zu blosser Vorstellung herabgedrückt, so war nur noch ein

Schritt zu der kühnen Behauptung, dass auch die im Raume sich bewegenden Dinge und die in der Zeit verfliessenden Ereignisse nur Erscheinungen für unser Bewusstsein sind, dass die raumzeitliche Welt, von der wir uns umgeben glauben, ausser (praeter) uns keine Wirklichkeit besitze.

„Dieser Raumwelt nun als einer Erscheinung die Welt des wahrhaft Seienden entgegenzusetzen, war natürlich und berechtigt[1])". Und so kam denn Kant zu jenem Begriffe des „Dinges an sich", ohne den man, wie Jacobi treffend sagte, ins kantische System nicht hineinkomme, mit dem man aber auch nicht in ihm bleiben könne. Kant wurde also durch die Idealität der Anschauungsformen zur Annahme jenes vielumstrittenen Begriffes geführt.

Welche Stellung hat nun Lotze zur Wirklichkeit des Raumes und der Zeit genommen? Wir können diese Frage nicht einheitlich beantworten, sondern müssen für Lotzes Ansicht in der Zeitlehre eine Entwicklung konstatieren, während er inbetreff der Subjektivität des Raumes Kant völlig zustimmt, wenigstens hinsichtlich des Resultates, nicht freilich hinsichtlich der Argumente, die Kant für seine Behauptung beibringt. Klar und deutlich drückt Lotze diese Übereinstimmung in den Worten aus: „Raum und alle räumlichen Beziehungen sind lediglich Formen unserer subjektiven Anschauung, unanwendbar auf die Dinge und auf die Verhältnisse der Dinge, welche die bewirkenden Gründe aller unserer sinnlichen Einzelanschauungen sind[2])". Schon im ersten Stadium seines philosophischen Schaffens hat er die Apriorität der Raumanschauung in seine Überzeugungen aufgenommen. So schreibt er 1841: „Raum,

---

[1]) Mikr. III, 499.

[2]) Mikr. III, 491.

Zeit und Bewegung sind von Kant für Objekte einer reinen apriorischen Anschauung erkannt worden, ein Ausdruck, den ich noch immer für einen der klarsten und lichtvollsten Gedanken dieses Philosophen halten muss[1])". Die in seinen Jugendschriften von ihm noch allgemein zugestandene Idealität der Zeit hat er in seinem letzten Werke, der sogenannten grossen Metaphysik, zum Teil beschränkt und modifiziert, doch nicht so, dass sich Schwankungen bemerkbar machen[2]), sondern in der Weise, dass eine regelrechte Entwicklung angenommen werden muss. Dies hat Falckenberg in seiner Abhandlung: Die Entwicklung der Lotzeschen Zeitlehre, überzeugend nachgewiesen und ist zu folgendem Ergebnis gekommen: „Bis mindestens zum Jahre 1875 hat Lotze in seinen Schriften und Vorlesungen die unbedingte Idealität der Zeit gelehrt. Erst im 2. Bande des Systems schränkt er sie auf die unendliche Zeit ein, während er dem Zeitverlauf Realität zuspricht. Die als erste Auflage der Grundzüge der Religionsphilosophie gedruckten ungefähr gleichzeitigen Diktate endlich verbinden beides insofern, als sie für die endlichen Wesen zwar an der Realität der Sukzession festhalten, das Leben der Gottheit aber als zeitlos ansehen[3])".

Es ist begreiflich, dass auch für Lotze, ebenso wie für Kant, aus der Idealität des Raumes (und der Zeit) die Subjektivität aller unserer Erkenntnis folgt, dass statt der Welt des Seins

[1]) Kl. Schr. Bd. I, S. 103 in der Abhandlung: Bemerkungen über den Begriff des Raumes.

[2]) Wie die beiden schwedischen Gelehrten Geyjer und Höffding behauptet hatten.

[3]) Zeitschrift für Phil. und philos. Kritik Band 105, S. 180.

uns nur eine Welt der Erscheinung zugänglich ist. Wollten wir nun Lotzes Standpunkt dahin zusammenfassen, dass wir nur die Erscheinungen, nicht aber das Wesen der Dinge zu erkennen vermögen, so würden wir mit dieser Formulierung auf seine Zustimmung nicht rechnen dürfen; denn aus diesem Ausdruck, der oft als Bezeichnung für die idealistischen Systeme angewandt wird, geht für ihn hervor, dass wir uns mit dem Schlechteren, dem Minderwertigen, nämlich der Erscheinung begnügen müssen. Zwei Vorurteile findet er in diesem gebräuchlichen Gedanken, die durchaus beseitigt werden müssen: die geringe Würde der Subjektivität und die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die Subjektivität aller unserer Vorstellungen darf deshalb nicht geringgeschätzt werden, weil jene Anschauungsformen des Raumes und der Zeit ja allen Subjekten angehören und also allgemein unser Erkennen beherrschen. Dieses ist zwar nicht objektiv, sondern beschränkt und bedingt sowohl durch den zu erkennenden Gegenstand als auch durch die Gesetze unseres Denkens. Allein über diesen Zustand unaufhörlich zu klagen haben wir deshalb keine Veranlassung, weil ja jedes Erkennen von diesen beiden Faktoren abhängig ist und die Beziehungen, in denen die Dinge stehen, nur für das vorstellende Subjekt, auf das sie bezogen werden, vorhanden sind, mag dieses auch mit höherer Geistigkeit begabt sein als wir.

Überdies ist ja durch die Idealität des Raumes seine Wirklichkeit nicht aufgehoben. Nur müssen wir uns von dem unseligen Irrtum befreien, das allein für wirklich zu halten, was ausser uns und unabhängig von uns existiert. Wir werden doch auch nicht die Realität von Tönen und Farben bezweifeln, obwohl sie kein objektives Dasein ausserhalb des empfindenden Subjekts haben, sondern nur in ihm

vorhanden sind. „Ist der Schmerz deshalb bloss eine trügerische Erscheinung und nicht wirklich, weil er bloss in dem Augenblicke besteht, in welchem er gefühlt wird[1])“? So haben der Raum und alle sinnlichen Eindrücke „nur einen Ort ihres möglichen Daseins: das Bewusstsein eines empfindenden Wesens, und nur eine Art des Daseins: das Empfundenwerden durch dieses Wesen[2])“.

Sollen wir uns mit diesem Ergebnis begnügen? Können wir die Realität der Aussenwelt völlig leugnen, deren Wirklichkeit sich uns so mächtig aufdrängt? Wenn es nur Erscheinungen gibt, warum sehnen wir uns nach jener Welt des wahrhaft Seienden? Gibt es ein transcendentes Reich der Dinge an sich oder ist auch ihre Annahme ein Irrtum unserer menschlichen Erkenntnis, den wir aufgeben müssen? Lotze leugnet keineswegs die Berechtigung aller dieser Fragen. Es entspricht sogar dem tief innerlichen Wesen unseres Geistes, das Unbekannte und Unbegreifliche ergründen zu wollen. „Alles, was wir wirklich verstehen, dem trauen wir nicht zu, dass es eine volle selbständige Wirklichkeit haben könne; erst wo wir an einen Rest kommen, über den wir gar keine Hoffnung mehr haben ins Klare zu gelangen, erst da glauben wir das wahrhaft Seiende, die dem Gedanken schlechthin entgegengesetzte und ihm durchaus unbegreifliche Sache, das Reale, gefunden zu haben[3])“. Die zugestandene Subjektivität aller unserer Vorstellungen hindert uns nicht etwa, jenseits der Erscheinungswelt Dinge an sich zu suchen. Ja wir müssen sogar „ein Unbekanntes uns gegenüberstellen, das durch seine Be-

[1]) Met. 1884. S. 218.

[2]) Ebenda S. 508.

[3]) Mikr. II, 158.

stimmtheit die Verknüpfung und Gesetzmässigkeit der sinnlichen Empfindung in uns hervorbringt[1])". Aus der subjektiven Natur unseres Erkennens allein dürfen wir nicht auf die Nichtexistenz der Aussenwelt schliessen; denn wir müssen bedenken, dass die Dinge, selbst wenn sie real wären, nicht in uns hineinwandern könnten, sondern dass auch in diesem Falle nur ein Bild von ihnen in unser Bewusstsein eintreten würde.

Nur müssen wir uns darüber klar sein, was wir suchen. Wir dürfen nicht, mit nahe liegenden Lösungen zufrieden, die Untersuchung zu früh abbrechen. Wir wollen wissen, was jedes Ding, abgesehen von seinen Eigenschaften, an sich sei. Vor allem müssen wir uns hüten, Antworten zu geben, die das Wirken und Leiden des Dinges bezeichnen, nicht sein Wesen, wir dürfen nicht nach dem Wie, sondern nach dem Was fragen.

Die gewöhnliche Meinung und eine oberflächliche Spekulation definiert das Ding an sich als „das Beharrliche im Wechsel seiner Eigenschaften, das vereinigende Band ihrer Vielheit, den festen Ansatzpunkt wechselnder Zustände und den Ausgangspunkt von Wirkungen[2])". Diese Ansichten können uns nicht befriedigen; denn sie verfallen in den eben angeführten Irrtum, indem sie nicht das Wesen, sondern die Leistungen des Dinges angeben. Was sollen wir nun für jenes Was der Dinge halten? Kein Ausweg scheint vorhanden zu sein, der uns zu dem Unbekannten hinführen könnte. Was der naive Mensch ausser das erkennende Subjekt setzt: die sinnlichen Qualitäten der Gegenstände und ihre Bewegungeu im Raume, waren wir genötigt, in

---

[1]) Met. 1841. S. 285.

[2]) Met. 1884. S. 47.

dasselbe zu verlegen. Da werden wir also wohl auch hier zu dem billigen Auskunftsmittel greifen müssen, mit dem wir die metaphysischen und moralischen Rätsel des Daseins zu lösen oder auch nicht zu lösen uns gewöhnt haben, indem wir auch bei der Frage nach der Existenz des Dinges an sich uns hinter die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens verschanzen und so uns aller Antworten entschlagen, die unser rastlos grübelnder Geist von uns fordert. Geben wir jedoch noch nicht alle Hoffnung auf, etwas über das Ding an sich zu erfahren. Überlegen wir vielmehr, was wir von ihm nicht wissen. Denn wir stehen stets, wenn wir etwas finden wollen, vor einer Alternative: Entweder kennen wir den Allgemeinbegriff, unter den wir den gesuchten Gegenstand einreihen können, oder wir wissen nicht einmal, welchem Allgemeinbegriff wir das Unbekannte zuweisen sollen. An folgendem Bilde können wir uns diesen Gedanken klar machen: Entweder wissen wir, dass das Ding eine Farbe hat, können aber nicht angeben, welche Farbe ihm zukommt; oder wir können auch nicht einmal behaupten, dass es eine Farbe hat, wir haben nur das dunkle Gefühl, dass das Gesuchte irgendwie und irgendwo existieren müsse, kennen aber weder seine Merkmale, noch die Richtung, in der wir es finden könnten. Lotze scheint es, „als befänden wir uns (bei der Frage nach der Natur des Dinges an sich) in dem ungünstigen zweiten Falle und glichen einem Geometer, der für das Ergebnis einer analytischen Rechnung gar keine geometrische Konstruktion auffinden kann, welche das anschaulich darstellte, was jene abstrakt verlangt[1])".

So haben wir nun wieder keinen Anhaltspunkt für die Lösung. Fast glauben wir, dass wir diesem Problem gegen-

[1]) Mikr. III, 516.

über in derselben Lage sind, wie einst Descartes, der ja am Anfange seiner Philosophie zunächst auch jeder festen Grundlage entbehrte, um zu einer Erkenntnis der Welt zu gelangen, und in einen öden Skeptizismus zu versinken in Gefahr war. Da rettete ihn aus dem Labyrinth aller Zweifel die Überzeugung von der Existenz des Selbstbewusstseins. Könnte nicht diese Erinnerung an jenen Begründer der neueren Spekulation für uns ein Fingerzeig sein zur Lösung unserer Frage nach dem Ding an sich? Und in der Tat geht Lotze von dem Hinweis auf unser Seelenleben aus. So bieten sich ihm neue Gesichtspunkte für die Untersuchung dar, und er kommt auf diesem Wege zu dem Ergebnis, dass die Dinge an sich geistiger Art und verwandt sind mit der Seele des Menschen. Auf einem mannigfach gewundenen Pfade erreicht Lotze jene ideale Höhe seiner Weltanschauung, von der aus ihm das Universum als eine harmonische Komposition geistiger Atome erscheint. Verfolgen wir nun näher die vielverschlungenen Gedankengänge und Erwägungen unseres Denkers, dringen wir tiefer ein in die Werkstatt seines Geistes, in der wir ihn bisher die nötigen Vorbereitungen treffen sahen, und beobachten wir dort, wie er mit Meisterhand den spröden Stoff bearbeitet, dem gegenüber sich viele Geisteshelden ratlos fanden.

Drei Faktoren sind es, die Lotze zu der Ansicht führen, dass das Reale, die Dinge an sich geistige Wesen seien. Die Begriffe der Seele, der Wechselwirkung und des Atoms vereinigen sich, um jenem transcendenten Objekt eine denkbare Form zu geben. Im Gegensatz zu der materialistischen Anschauungsweise seiner Zeit wagte er zu behaupten, dass die Seele mit dem Körper nicht identisch sei, sondern gerade das Ursprüngliche und Wertvolle, das sich aus dem Körperlichen und seinen Bewegungen nicht ableiten lasse. „Unter

allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, dass er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer äusseren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten [1])". Dieser rein sachlich und mit grossem Scharfsinn unverdrossen geführte Kampf Lotzes gegen den Materialismus gehört zu den grossen Verdiensten, die sich unser Denker um die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts erworben hat, und man könnte geneigt sein, seinen Panpsychismus als eine starke Reaktion gegen die Kraft- und Stofflehre eines Ludwig Büchner zu bezeichnen, wenn wir nicht wüssten, dass Lotzes Philosophieren und vor allem sein teleologischer Idealismus mit einer lebhaften Neigung zu Poesie und Kunst zusammenhängt. Nach ihm ist nun die Seele ein immaterielles, einheitliches Wesen, das seine Zustände intuitiv erlebt. Sie ist eine Substanz. Wie definiert Lotze diesen Begriff? „Nun ist in der Tat „Substanz" nichts als ein Titel, der allem demjenigen zukommt, was auf Anderes zu wirken, von Anderem zu leiden, verschiedene Zustände zu erfahren und in dem Wechsel derselben sich als bleibende Einheit zu betätigen vermag [2])".

Alles Geschehen in der Welt beruht aber auf der Wechselwirkung der Dinge. Wie sollen wir uns nun jenes Wirken des einen Elementes auf das andere denken? Das Sein der Dinge soll in Beziehungen bestehen. Doch was heisst „in Beziehungen stehen" anderes als Einflüsse ausüben und erleiden? Nun rührt doch wohl der Begriff des

[1]) Mikr. I, 296.

[2]) Grundz. d. Psych. S. 68.

Leidens von der seelischen Tätigkeit des Empfindens, des Fühlens her. Unsere Seele leidet, d. h. ihre Zustände ändern sich, sie ist sich dieser Veränderung bewusst und bleibt in der Entwicklung ihres Lebens mit sich identisch. Bei einem solchen Wesen verstehen wir Tätigkeit und Leiden, unverständlich aber bleiben sie uns bei bewusstlosen Dingen, für die es völlig gleichgültig sein müsste zu wirken oder zu ruhen. Darum führt uns vor allem der Begriff der Wechselwirkung zu der Annahme geistiger Atome. Freilich kommt noch ein anderes Moment hinzu, das die wichtigste Bedingung für alles Geschehen im Universum ist: das Befasstsein dieser Atome in dem All-Einen, dem Weltgrunde. Hatte der unbedingte Idealismus Fichtes, dem sich Lotze sehr nahe fühlt, die Behauptung aufgestellt, dass den Dingen durchaus keine Wirklichkeit beigelegt werden, dass man diese nur den Geistern zuschreiben dürfe, so ergänzt Lotze diese Ansicht, indem er auch den sogenannten materiellen Dingen Geistigkeit zuerkennt. „Warum sollen wir den Ausspruch, dass nur die Geister real seien, nicht in den anderen umkehren, dass alles Reale Geist sei[1])?“ So löst sich für ihn alles wahrhafte Geschehen in Beziehungen der Dinge an sich auf, die als seelenartige Wesen zu deuten sind. Die Dinge, deren Tun und Leiden uns früher wegen ihrer Selbstlosigkeit und wegen ihres Mangels an Bewusstsein unbegreiflich war, sind nun nicht mehr leere Begriffe, sondern Wesen, die inhaltvolle lebendige Tätigkeiten üben.

Damit haben wir einen Lieblingsgedanken Lotzes berührt, den immer wieder eindringlich zu betonen unser Denker nicht müde wurde. Er war sich auch hier, ebenso wie wir dies bei seiner Stellung zur Erkenntnistheorie ge-

[1]) Mikr. III, 531.

zeigt haben, des Gegensatzes „zu der herrschenden Neigung des philosophischen Zeitgeistes“ ganz und gar bewusst, und man ersieht auch hieraus, wie er stets danach strebte, sich „vom Banne der Zeitdogmen“ zu befreien und unentwegt seine eigenen Pfade zu wandeln. „Auf die lebendigen Wirksamkeiten der Dinge ist überall zurückzugehen und sie sind als die erzeugenden Gründe alles dessen anzusehen, was wir als äussere Relation zwischen ihnen ansehen und eigentlich nur sprachlich so bezeichnen, aber nicht im Ernst als für sich bestehende Wirklichkeiten denken können[1])“. Hierin fühlt er sich einig mit dem Begründer der Monadenlehre, mit Leibniz, der das bekannte Wort geprägt hat: „Ich kenne sie nicht die toten Massen, von denen ihr redet; mir ist alles Leben und Regsamkeit, und auch die Ruhe oder der Tod nur dumpfer, vorübergehender Schein rastlosen inneren Webens“.

Nun dürfen wir nicht etwa denken, dass Lotze durch diesen Panpsychismus sich mit seiner sonstigen mechanistisch-atomistischen Naturauffassung in Widerspruch setzt. Er selbst hat sich diesen Einwand gemacht und ihn dahin gehoben, dass auf die Untersuchungen der Naturwissenschaft, welche die Aufgabe hat, den Weltprozess zu erklären, diese Allbeseelungstheorie durchaus nicht angewendet werden könne und dürfe. Niemand ist wohl mehr als Lotze von der Notwendigkeit mechanischer Konstruktion des Geschehens im Universum überzeugt, kein philosophischer Denker vor Lotze hat es klarer ausgesprochen, dass die exakten Wissenschaften, zu denen auch die Biologie gehöre, es einzig und allein mit körperlichen Atomen und ihren Bewegungen zu tun haben und dass die Spekulation diese Resultate anerkennen müsse.

---

[1]) Met. 1884. S. 223.

Wir können es uns nicht versagen, zwei besonders charakteristische Urteile Lotzes über die Grundanschauung der Atomistik hier anzuführen, die an sich zur Genüge erweisen, dass er keinem Naturforscher in der Anerkennung dieses bedeutenden Gedankens des Altertums nachsteht. Met. 1884, S. 367 lesen wir: „Der allgemeine Gedanke der Atomistik ist . . . . eines der wenigen antiken Philosopheme, die wirklich Hand und Fuss haben und deshalb stets fruchtbar fortleben, während andere von vielleicht mehr Kopf nur noch in der Geschichte der Ideen hausen". Und ferner an einer anderen Stelle: „Nur die Atomistik betrat schon unter den Alten einen anderen Weg; von dem Glück begünstigt, das nicht immer dem Würdigsten hold ist, haben in ihr untergeordnete Geister, weit zurückstehend hinter den unvergleichlichen Genien des Platon und Aristoteles, gleichwohl den fruchtbaren Gedanken gefunden, der für die Folgezeit ein bleibender Gewinn sein sollte[1])".

Besonders die zweite Behauptung kennzeichnet auch Lotzes eigene Weltanschauung. Demokrit und Platon, Atomistik und Ideenlehre sind die beiden Pole seiner Philosophie. Ein Idealismus, der nicht fest gegründet ist auf Erfahrung, der sich nicht ernstlich mit dem Causalnexus der Erscheinungen auseinandergesetzt hat, ist wert- und bedeutungslos. Andrerseits genügt die mechanische Naturerklärung nicht. „Die Tatsachen zu kennen ist nicht alles, aber ein Grosses[2])". Wir haben nicht nur die Aufgabe, die Welt mit Hilfe eines notwendigen ursächlichen Zusammenhanges zu erklären, sondern sie auch zu verstehen. Wir müssen einen vernünftigen Sinn in ihr zu ermitteln suchen,

---

[1]) Mikr. III, 223.

[2]) Mikr. III, 228.

und dies leistet nach Lotzes zuversichtlicher Überzeugung der Idealismus oder seine Ergänzung dieser Anschauung, die Allbeseelung der Dinge.

Steht diese Theorie einerseits nicht im Widerspruch mit der Wissenschaft, so verbinden sie andrerseits sogar enge Fäden mit der primitiven Weltansicht, die ja immer die Neigung hat, die Natur mit geistigen Wesen zu beleben. Für Lotze war dieser Gesichtspunkt stets massgebend, seine Erörterungen nicht nur bei der gewöhnlichen Ansicht zu beginnen, sondern auch sich nicht allzu weit von derselben zu entfernen. Dies ist auch hier der Fall. Treffend bemerkt dazu Pfleiderer: „Wir haben indess bei unserem erarbeiteten Resultat ein so gutes und reines Gewissen, dass wir jenem Spott über unser spätes Zusammentreffen mit der frühesten Sehnsucht des menschheitlichen Gemüts in ungetrübtem Humor mit dem bekannten Sprichworte antworten möchten: On revient toujours à ses premiers amours[1])!“ An dieser metaphysischen Überzeugung, dass der Kern der Dinge nicht eine starre, körperliche Masse, sondern lebendige Geistigkeit ist, hält Lotze fest, obgleich er wohl weiss, „dass die allgemeine Beseelung immer als Phantasie erscheinen wird, der man auf die Entscheidung besonderer Fragen keinen Einfluss gestatten, sondern nur da nachhängen dürfe, wo es sich um die praktisch wirkungslose Fassung allgemeiner Ansichten handelt[2])“.

Ausnahmslos also teilen alle Dinge das reale Dasein der Geistigkeit. Wie können wir aber der ausgedehnten Materie eine solche Wirklichkeit seelischen Lebens zu-

---

[1]) vgl. Ed. Pfleiderer „Lotzes philosophische Weltanschauung“ S. 40.

[2]) Met. 1884. S. 186.

schreiben? Existiert denn nicht eine unzählbare Menge völlig unbewusster Wesen im Universum? An der Beantwortung dieser Fragen wird wohl stets eine jede panpsychistische Theorie scheitern, da wir nur an organischen Wesen Zeichen der Geistigkeit und des Bewusstseins wahrzunehmen vermögen. Um diesen Einwänden nicht ganz auszuweichen und nicht die höchste menschliche Intelligenz mit der dumpfen Innerlichkeit eines anorganischen Atoms gleichzusetzen, führt Lotze einen Begriff ein, „der auf allgemeine Weise die Natur der Geistigkeit bezeichnen soll[1])". Fürsichsein nennt er das innerliche Leben auch derjenigen Wesen, denen der naive Mensch und der Naturforscher Bewusstsein beizulegen nicht gesonnen ist. Er unterscheidet mannigfache Stufen der Geistigkeit, die im Selbstbewusstsein des Menschen ihren Höhepunkt erreicht, ist aber nüchtern genug, diesen Gedanken nicht weiter phantastisch auszumalen, wozu ein schwärmerischer Kopf sich leicht hätte hinreissen lassen. Den Unterschied seines Standpunktes von dem absoluten Idealismus hat Lotze selbst folgendermassen charakterisiert: „Er besteht nicht darin, dass wir den Dingen ein transcendentes und deshalb reales, der Idealismus dagegen ihnen nur ein immanentes und deswegen nur scheinbares Dasein zuschriebe; vielmehr ist zwischen beiden die andere Differenz, dass die idealistische Meinung, von der Selbstlosigkeit der Dinge überzeugt, ihnen deswegen nur als Zuständen des Unendlichen zu sein gestattet; wir dagegen, im Prinzip hiermit übereinstimmend, lassen als eine Sache, die wir nicht wissen können, dahingestellt, ob die Voraussetzung jener Selbstlosigkeit zutrifft, halten es aber für wahrscheinlicher, dass sie nicht zutrifft,

[1]) Mikrok. III, 536.

und dass alle Dinge wirklich in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit die Selbstheit besitzen, durch welche eine immanente Produktion des Unendlichen zu dem wird, was wir ein Reales nennen[1])". —

Überblicken wir unsere bisherigen Überlegungen, so drängt sich uns die Frage auf: Ist die Auffassung Lotzes vom Ding an sich als ein Fortschritt gegenüber der kantischen zu bezeichnen? Wir glauben dies entschieden bejahen zu müssen. Während Kant uns diktatorisch gebietet, von der Existenz der Dinge an sich überzeugt zu sein, über ihre Natur aber nichts auszusagen weiss, als dass sie die unbekannte Ursache unserer Wahrnehmungen sind, gibt Lotze ihnen ein bestimmtes, nämlich geistiges Dasein, das uns wohl verständlich ist nach Analogie unseres eigenen Seelenlebens. Ein anderer Unterschied zwischen beiden Denkern ergibt sich aus der Methode der Untersuchung. Kant hatte aus der Idealität des Raumes und der Zeit auf die alleinige Erkenntnis der Erscheinungen geschlossen und dann einfach die Dinge an sich postuliert, die doch als Grund der Erscheinungen dasein müssen. So hatte sich Kant von dem Dualismus der primitiven Weltansicht, die ein Reich der Dinge ausser uns und eine innere Welt der Abbilder dieser Objekte in unserem Bewusstsein annimmt, verleiten lassen, auch seinerseits zwei Welten zu unterscheiden, obwohl doch der unbedingte Idealismus Fichtes die einzig haltbare Folgerung aus den kantischen Voraussetzungen war. Mit anderen Worten: Kant hatte vor und ausserhalb aller metaphysischen Untersuchung die unbegründete Behauptung aufgestellt, dass wir an die Existenz der Dinge an sich glauben müssen, dass wir ihre Natur aber nicht

---

[1]) Mikr. III, 586.

kennen. Für Lotze dagegen ist nicht einmal das Dasein der Dinge an sich zunächst etwas Selbstverständliches. „Dass die Dinge an sich sind, dies geringste zu wissen ist keine Geringfügigkeit[1])“. Zunächst mussten die Schwierigkeiten beseitigt werden, die im Begriff des erscheinenden Dinges liegen, und erst das Problem der Wechselwirkung führte uns zu der Annahme der geistigen Natur der transcendenten Objekte. Alle diese Resultate können wir aber nicht vor aller metaphysischen Untersuchung voraussetzen, sondern erst als ihre Folge erzielen. „Der Ausspruch, dass die Dinge an sich sind, ohne dass mehr als ihr Sein uns bekannt wäre, ist nicht ein Satz, der vor aller Metaphysik gesprochen werden könnte, sondern er ist der zusammengenommene Inhalt aller bisherigen Entwicklungen und eine notwendige Folge aus dem Zusammenhange unserer Kategorieen[2]).“

---

[1]) Met. 1841. S. 291.

[2]) Ebenda.

2. Affektion des erkennenden Subjekts durch das Ding an sich.

Die zuletzt angeführten Worte unseres Denkers geben uns zu weiteren Erörterungen Anlass. Wie entstehen die Erscheinungen aus den Dingen an sich? Welchen Gesetzen sind diese unterworfen? Wie wird das erkennende Subjekt von den Dingen an sich affiziert? Die Lösung dieser Fragen erhalten wir durch die Kategorieenlehre. Am ausführlichsten hat Lotze dieses Thema in der ersten Metaphysik behandelt. Hier finden wir eine zusammenhängende Darstellung der Kategorieenlehre, die zugleich der schwierigste und oft sehr dunkle Teil des sonst so klaren Werkes ist. Was sind Kategorien? Bekanntlich hat Aristoteles zuerst die Grundbegriffe, mit denen wir die Wirklichkeit bearbeiten, als Kategorieen bezeichnet und deren 10 unterschieden. Am folgenreichsten aber wurde ihre Anwendung durch das kantische System. Im Gegensatz zu Raum und Zeit, die er als reine Anschauungen definierte, mit denen wir die Empfindungen ordnen, nannte Kant Kategorieen jene Verstandesbegriffe, durch deren Anwendung auf die räumlich-zeitliche Mannigfaltigkeit wir einheitliche Erkenntnis von Gegenständen zustande bringen. Lotze befasst darunter sowohl die ontologischen Begriffe, d. h. „die Bestimmungen

der Beziehung zwischen allem Seienden“ (Substanz, Qualität, Ursache und Wirkung u. s. w.), als auch die kosmologischen Formen, d. h. „diejenigen Formen, unter denen diese Beziehungen die Gestalt der Objektivität für uns erlangen“ (Raum, Zeit und Bewegung). Er nennt sie auch metaphysische Begriffe und definiert sie als „die formalen Gesetze des Zusammenhanges der Dinge, der bestimmt ist, als Erscheinung eines seinsollenden Inhalts zu dienen[1])“. Wollen wir die eigenartige Funktion dieser Erkenntnisformen betrachten, so müssen wir zunächst überlegen, ob wir ihnen objektive Wirklichkeit beimessen wollen oder ob sie subjektiver Natur sind. Gleich den apriorischen Begriffen bei Kant sind auch die metaphysischen Begriffe Lotzes Formen des erkennenden Bewusstseins. Wie wir den sinnlichen Eindrücken der Farbe, des Tones keine Realität ausser uns zuschreiben dürfen, so auch nicht den Kategorien. Sie sind nicht Prädikate, nicht Inhärenzen der Dinge, sondern wir, die erkennenden Subjekte sind geistig so organisiert, dass wir „gleiche Zustände des Geschehens durch diese Begriffe und Anschauungen fixieren.“ „So sind alle Kategorien subjektive Phänomene[2]).“

Aus der subjektiven Natur dieser metaphysischen Erkenntnisformen dürfen wir jedoch nicht auf ihre untergeordnete Bedeutung schliessen. Vielmehr kommt ihnen höchste Wichtigkeit zu; denn „sie verschaffen uns die Verwirklichung des Ansich der Welt.“ Welches ist nun jener Urgrund, jene Ursubstanz? Lotze bestimmt dieses wahrhaft Reale gemäss seinem ethischen oder teleologischen Idealismus als das höchste Gute. Er ist von der Ueberzeugung durch-

---

[1]) Met. 1841, S. 294.

[2]) a. a. O. S. 301.

drungen, dass das Wesen und die Aufgabe des Geistes — und dieses Absolute ist die höchste Geistigkeit — nicht im Denken, sondern im Handeln aufgehe. Noch mehr als Kant und Fichte erkennt er dem Willen den Primat zu. Zu dem sittlich-Guten gehört das Schöne und das Glück oder die Glückseligkeit. Alle Dinge an sich sind in diesem Urwesen, das der absolute Zweck ist, zusammengefasst. „Der Inhalt der Metaphysik ist der fortwährende Prozess der teleologischen Erfüllung[1]." Das wahrhaft Reale erzeugt in den Geistern die Erscheinungen und auch die Kategorien. Es verwirklicht sich nur dadurch, dass es Erscheinung für unser Bewusstsein wird. Dieses wird aber einzig und allein durch die Kategorien erreicht. Durch diese Abhängigkeit der metaphysischen Begriffe von dem Guten, welches die wahrhafte Substanz der Welt ist, ist zwar unsere Erkenntnis nicht objektiv in strengem Sinne, aber doch von höchstem Werte. Dieser beruht darauf, „dass unsere Erkenntnis nicht ein bedeutungsloses Spiel des Scheines ist, sondern dass sie uns eine Welt vorführt, deren Zusammenhang nach dem Gebote des einzig Realen in der Welt, des Guten, geordnet ist. Sie .besitzt hieran mehr Wahrheit, als wenn sie eine an sich wertlose Welt von Objekten abbildete. Obgleich sie nicht begreift, auf welche Weise ihr die ganze Erscheinung vorgeführt werde, so versteht sie doch den Sinn derselben und gleicht einem Zuschauer, welcher die ästhetische Bedeutung dessen begreift, was auf der Bühne geschieht, und der nichts wesentlich gewinnen würde, wenn er auch noch die Maschinerie sähe, durch welche die Veränderungen der Bühne zu Stande kommen[2]." Noch schwieriger als dieser

[1]) Met. 1841, S. 324.

[2]) Grundz. d. Met. § 92.

allgemeine Übergang des Ansich der Welt in das erkennende Bewusstsein durch die Kategorien sind die Ausführungen Lotzes im Einzelnen. Das transcendente Objekt kann niemals völlig seinem ganzen Wesen nach in unsere subjektive Vorstellungswelt eingehen. Wir dürfen nicht das unerfüllbare Verlangen stellen, das Ding an sich anschaulich oder intuitiv zu erfassen. Da sich all unser Erkennen nur auf Erscheinungen bezieht, so müssen wir Wesen annehmen, die diese Erscheinungen in uns hervorrufen und deren Existenz uns nur auf diese indirekte Weise zum Bewusstsein kommt. Die Kategorien haben nun die Aufgabe, uns auf die Dinge an sich hinzuweisen. „Das Ding an sich ist sogar ein Erzeugnis der Kategorien". „Es ist unerreichbar, die Vorstellung des Dinges an sich von aller Gesetzmässigkeit unserer Kategorien zu befreien und zwar deswegen, weil sie nicht unabhängig von ihnen, sondern selbst als eine derselben auftritt[1])." Lotze stellt jedoch die ontologischen Begriffe und die kosmologischen Formen in ihrer Geltung für die Vorstellung des Dinges an sich nicht gleich. Eine gewisse Anwendung der ersteren gestattet er, verbietet dieselbe aber völlig hinsichtlich der letzteren. „Wir sind berechtigt, die ontologischen Begriffe zwar nicht als Prädikate auf den Inhalt des Wesens, wohl aber als Bestimmungen der Beziehung desselben . . . . auf es anzuwenden." Denn sie sind die Formen des Seienden, wie es für uns an sich ist. Die kosmologischen Anschauungen Raum und Zeit dagegen kommen dabei nicht in Betracht. „Denn sie sind die Formen, unter denen für uns das Seiende unser Objekt ist[2])." Und nur dasjenige Ding an sich können wir

[1]) Met. 1841, S. 292.

[2]) a. a. O. S. 308 und 312.

erfassen, das eben für uns ein solches ist; das absolute Ding an sich, das keiner Bedingung unterworfen ist, wird uns niemals bekannt sein. Schon der Systematiker der antiken Skepsis, Sextus Empiricus, hat diesen Gedanken ausgesprochen, dass alles in irgend welchen Verhältnissen, wenn nicht zu andern Dingen, so doch jedesmal, wenn es erkannt werden soll, zu dem Erkennenden steht; wie es relationslos an sich selbst ist, bleibt daher unsagbar[1]).

Wie entstehen nun die räumlichen Verhältnisse, in denen uns die Dinge zu stehen scheinen? In dem transcendenten Reiche der Dinge an sich gibt es keinen Raum und keine Zeit, keine Gruppierung und Sukzession, da der Raum eine kosmologische Form ist, die auf die Dinge an sich nicht angewendet werden darf. Vielmehr müssen wir veränderliche, intelligible, unräumliche Beziehungen zwischen ihnen annehmen, denen räumliche in unserm Bewusstsein entsprechen. Wir übersetzen gleichsam die intelligiblen Verhältnisse der Dinge an sich in die Sprache räumlicher Vorstellungen, oder wie Lotze diesen Gedanken einmal ausdrückt: „Jeder Zug unserer räumlichen Anschauungen entspricht einem Grunde, den er in der Welt der Dinge hat[2])." Er kommt aber zu dem Endergebnis, dass „überhaupt nicht Beziehungen, weder räumliche noch intelligible, zwischen den Dingen, sondern nur unmittelbare Wechselwirkungen, welche die Dinge von einander als innere Zustände in sich selbst erfahren, die wirkliche Tatsache bilden, deren Wahrnehmung von uns zu einer räumlichen Erscheinung ausgesponnen wird[3])." Dies ist natürlich

---

[1]) Log. 1880, S. 501.

[2]) Met. 1884, S. 218.

[3]) Ebenda S. 223.

nur möglich bei Wesen, die geistige, fürsichseiende Realität besitzen. So kommen wir auch auf diesem Wege zu unserem früheren Resultat zurück.

Aus allen diesen Untersuchungen geht hervor, dass Lotze ebenso wie viele andere Denker sich nicht zu völliger Klarheit durchzuringen vermochte. Auch er ist an der gefährlichen Klippe des eigentlichen Erkenntnisproblems gescheitert, das in dem Nachweis besteht, wie ein Zusammenhang zwischen dem Transcendenten und Immanenten in der Erkenntnis denkbar und möglich sei. Die Kategorien, die apriorischen Bestandteile des Denkens, haben unbedingte Geltung nur für die Erscheinungen; diese aber weisen uns auf Ursachen hin, die Dinge an sich. Sind nun diese Gründe anderen Gesetzen unterworfen als die Vorstellungswelt? Unterliegen sie überhaupt bestimmten Gesetzen? Auf diese Fragen hat auch Lotze keine eindeutige, befriedigende Lösung gegeben. Diese aber wird wohl auch niemals möglich sein. Wir müssen also Caspari zustimmen, der dieses Schwanken Lotzes dahin zusammenfasst: „Subjekt und Objekt waren ihm nirgends einander identisch, gleich und hiermit völlig einander durchschaubar, aber auch nicht absolut gegeneinander transcendent, unerkennbar und undurchdringlich, sondern sie standen in praktischer Hinsicht, d. h. in ihren Erlebnissen, kraft der sie umschlingenden Ursubstanz des Guten in intellektuellen vor dem Verstande intelligiblen Beziehungen[1]).“ Auch Lotze selbst hat auf diesen Widerstreit des Apriorismus und Empirismus, wenn auch nicht mit der wünschenswerten Klarheit, hingewiesen. Wir können eben nicht genau die Grenze bestimmen, wo Erfahrung aufhört und das Denken, das Erkennen beginnt.

---

[1]) Hermann Lotze, S. 42.

Soviel ist jedenfalls sicher, dass wir die Anregung zur Erkenntnis stets aposteriori durch die Empirie erhalten. Was aber die Deduktion der Kategorien aus der Idee des Guten anbetrifft, so können wir uns schwer mit dem Gedanken vertraut machen, dass auch logische und metaphysische Untersuchungen im letzten Grunde der Ethik unterstellt werden. Jedenfalls bildet der Satz, dass der Anfang der Metaphysik nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik liegt, einen der Grundpfeiler der Lotzeschen Weltanschauung. Lotzes Lehre vom Ding an sich zeigt uns aber deutlich, dass sein Streben auf eine höhere Synthese zwischen dem Geistigen und Körperlichen in der Welt gerichtet ist, dass, um mit seinen eigenen Worten zu reden, ein letzter und unversönlicher Gegensatz zwischen diesen beiden Faktoren nicht existiert, dass es einen hohen Standpunkt der Betrachtung geben kann, für welchen der Unterschied des Geistigen und Körperlichen in seinem Werte verblasst oder als eine Täuschung begriffen wird.

II. Lotzes Lehre vom Ich an sich.

1. Das individuelle Ich an sich.

Nachdem wir das Ding an sich in der Lotzeschen Fassung näher kennen gelernt haben, wollen wir uns dem zweiten Teile unserer Aufgabe zuwenden, der Erörterung des Ichs an sich, das eine notwendige Ergänzung des ganzen Problems darstellt. Unter allen unseren Vorstellungen lassen wir eine Zweiteilung eintreten. Wir trennen scharf das Ich von den übrigen Seeleninhalten. Was bezeichnen wir als Ich? Die Bestimmung dieses Begriffes ist nicht eindeutig. „Der Name Ich hat die Unbestimmtheit, dreierlei bezeichnen zu sollen, was man doch nicht verwechseln darf. Zuerst nämlich bezeichnet er die Seele als Subjekt der Untersuchung, welches die Frage nach seiner eigenen Natur aufwirft; zweitens die Seele als das Objekt, um dessen nähere Kenntnis es sich eben handelt; drittens aber bezeichnet es noch das Bild, die Vorstellung, die sich das erste von dem zweiten macht[1])." War das Ding an sich das Objekt abgesehen von seinen veränderlichen Erscheinungsweisen, so ist das Ich an sich dasjenige Ich, das unseren gesamten Vorstellungsinhalt erst möglich macht, das sich auf sich selbst zurückbezieht. Das empirische Ich, d. h. die Summe aller unserer

[1]) Kl. Schr. Bd. II, 126.

Lebenserfahrungen, setzt das reine Ich voraus. In einem schönen Bilde macht uns Lotze den Unterschied der beiden Begriffe recht anschaulich. „Das empirische Ich erscheint uns wie die Belaubung eines Baumes, deren Fülle und Schönheit von der Gunst und Ungunst des Jahres abhängt; streifen wir sie ab, so bleibt in dem Stamm die treibende Kraft, immer sich selbst gleich und unter glücklicheren Bedingungen zu der Hoffnung besserer Entwicklung berechtigt [1])". Dieses reine Selbstbewusstsein hat man oft auf eine ursprüngliche Verstandestätigkeit zurückgeführt. Kant hatte es in dem jeder Wahrnehmung und Vorstellung zu Grunde liegenden Akte des Denkens gefunden. Nach Lotze ist die Basis des Ichs das Gefühl. Das Ich an sich besteht in einem reinen, noch bestimmungslosen und sich selbst gestaltenden Triebe [2]).

Sehen wir näher zu, wie er dieses Resultat erreicht. Vor allem müssen wir das reine Ich von zwei andern Begriffen scharf unterscheiden, von dem empirischen Ich, das wir bereits erwähnt haben, dessen wahre Natur wir aber kennen lernen müssen, und dem Substrat der inneren Vorgänge, der Seele. Das erste, worauf im Leben jeder einzelne Mensch in seinem frühesten Entwicklungsstadium, der naive Mensch in gewisser Beziehung fast immer seine vorzüglichste Aufmerksamkeit lenkt, ist das Bild des eigenen lebendigen Körpers. „Werkzeug aller Wahrnehmungen und aller Bewegungen ist er in jede Äusserung unseres Lebens verflochten, und jede Erinnerung eines Eindruckes, einer Handlung, eines Leidens oder Genusses führt mit sich auch sein Bild zurück und gewöhnt uns daran, die Regsamkeit unseres

[1]) Mikr. I, 284.

[2]) Mikr. I, 285.

Wesens unmittelbar in der bewegten und beweglichen Gestalt des Leibes zu sehen[1])." Bald aber überzeugen wir uns, dass nicht er selbst das Tätige und Wirkende ist, sondern dass seine Bewegungen verursacht sein müssen und wir begnügen uns auf diesem Standpunkte mit der Annahme einer inneren Kraft, von deren Natur wir nur eine ganz dunkle Ahnung haben. Immer aber empfinden wir, dass wir von mannigfachen Zufälligkeiten abhängig sind, über die wir keine Macht haben, dass Erziehung und soziales Zusammenleben auf die Ausbildung unseres inneren Wesens einen grossen Einfluss ausüben. So suchen wir nun dasjenige, was uns befähigt alle diese Erlebnisse aufzunehmen, was in der Veränderung der Vorstellungsinhalte beharrlich zu sein scheint, den Sammelpunkt alles inneren Lebens, das wahre Ich. Zunächst glauben wir dasselbe im Temperament zu besitzen. „Nicht sowohl durch die Masse seiner Kenntnisse und den Inhalt seines Erlebten charakterisiert sich jetzt der Mensch vor sich selbst, sondern ausdrücklich diese ganze Objektivität nur für seinen zufälligen Übungsplatz seines eigenen Wesens haltend, findet er sich vielmehr in der ihm bewussten Grazie, Manier und Gewohnheit seines Verhaltens, seines Gebahrens mit seiner eigenen Gedankenwelt wieder[2])."

Bei näherer Überlegung aber müssen wir uns gestehen, dass wir auch diese beständige Stimmung unseres Gemütes nicht für unser reines Selbstbewusstsein, für das Ich an sich halten können. Denn auch sie ist zum Teil durch unsere körperliche Konstitution, zum Teil auch durch Vererbung verschiedener Anlagen bedingt. Schliesslich verzichten wir darauf, unserem wahren Ich einen bestimmten

[1]) Mikr. I, 282.

[2]) Kl. Schr. III, 133.

Inhalt zu geben, sehen es vielmehr in einem Streben nach energischem Handeln. „Nur das glauben wir jetzt wahrhaft zu sein, wozu wir uns selbst gemacht haben[1])." Lotze will jedoch die Konsequenzen aus diesem Standpunkt nicht ziehen, vor denen Fichte nicht zurückscheute. Er will nicht aus dem reinen Ich unabhängig von äusseren Einflüssen das Geistes- und Gemütsleben hervorgehen lassen, sondern lässt eine gewisse Einwirkung der mannigfachen Momente auf die Selbstausbildung des Ichs an sich zu. „Ohne unsere Wahl ist der Umkreis aller unserer möglichen Entwicklnng durch äussere Umstände, durch die Eigentümlichkeit des Geschlechtes, dem wir angehören, der leiblichen Konstitution, die uns mitgegeben ist, des Zeitalters, in dem wir geboren werden, endlich durch die allgemeinen Gesetze des geistigen Lebens, welche für alle gleich gelten, unverschiebbar bestimmt; wir verlangen nur noch, dass in der Mitte aller dieser gesetzlichen Notwendigkeit ein Punkt der Freiheit wenigstens vorhanden sei, von dem aus unsere Tätigkeit diesen uns dargebotenen Stoff des Daseins zu einem uns allein angehörigen Besitztum gestalten könne. Bedingt in allem Übrigen, in den Formen der Erkenntnis, dem Laufe der Vorstellungen und Gefühle, wollen wir frei wenigstens im Wollen und Handeln sein[2])".

Andere haben das Wesen des Selbstbewusstseins in dem Zusammenfallen von Objekt und Subjekt finden wollen. Nach Lotze ist das Problem dadurch nicht gelöst. Denn diese Identität des Denkenden und des Gedachten findet man ja bei jedem Ich. Wir unterscheiden aber gerade genau zwischen unserer Persönlichkeit und den übrigen dadurch, dass wir eben unsere Gedanken denken. Dass

---

[1]) Mikr. I, 285.

[2]) Ebenda.

es aber unsere Gedanken sind, davon haben wir eine unmittelbare Evidenz. Aus einem ähnlichen Grunde dürfen wir das Ich an sich nicht mit dem Allgemeinbegriff der Seele identifizieren. Denn dieser bezeichnet rein begrifflich dasjenige, was allen gemeinsam ist, erklärt aber nicht das wahre und tiefste Wesen einer jeden einzelnen Persönlichkeit.

So beruht das reine Selbstbewusstsein auf einem Selbstgefühl, dessen Lebhaftigkeit durch die Aneignung eines reichen Wissens nicht vermehrt wird. Auch beim Tier können wir eine gewisse Art des Selbstbewusstseins beobachten; freilich entbehrt es eines ausgebildeten Bewusstseins über das Wesen des Subjekts, dem es beigelegt werden muss. „Der getretene Wurm, der sich im Schmerze krümmt, unterscheidet sein eigenes Leiden gewiss von dem der übrigen Welt, obgleich er weder sein Ich, noch die Natur der Aussenwelt begreifen mag. Aber die vollendete Intelligenz eines Engels, fehlte ihr jenes Gefühl, würde wohl scharfe Anschauungen des verborgensten Wesens der Seele und der Dinge entwickeln und in lichter Klarheit die Erscheinung ihrer eigenen inneren Selbstbespiegelung beobachten, aber sie würde nie erfassen, warum sie auf ihren Unterschied von der übrigen Welt jemals einen grösseren Wert legen sollte, als auf die zahlreichen Verschiedenheiten der Dinge überhaupt, die sich ihrer Erkenntnis ebenso darbieten [1]).“

So sehen wir, wie sich auch im Ich an sich bei Lotze Grundgedanken seiner Philosophie wiederfinden: lebendige Tätigkeit und sittliche Freiheit. Mögen auch unsere Gefühle und unsere Empfindungen notwendig bedingt sein, der Grundzug unserer innersten Persönlichkeit aber ist unserem Denker zufolge Freiheit. Das Ich an sich ist eine Tat der Freiheit.

---

[1]) Mikr. I, 281.

2. Das absolute Ich an sich.

Die höchste Spitze in dem pyramidalen Bau der Lotzeschen Weltansicht bildet die Lehre vom absoluten Ich an sich, von der Allpersönlichkeit Gottes. In der Metaphysik war Lotze zur Annahme eines All-Einen Weltgrundes geführt worden, durch den das Problem der Wechselwirkung erst verständlich wurde. Dieser Ursubstanz der Welt musste Einzigkeit, Unendlichkeit, Unbeschränktheit beigelegt werden. Als es sich dann für Lotze darum handelte, den Ursprung der Kategorien nachzuweisen, bestimmte er das wahrhaft Reale als das sittlich Gute. „Die Apodikticität des Daseins kann nur dem Guten zugestanden werden[1]." In der Religionsphilosophie endlich identifiziert er den Weltgrund und das sittlich-Gute mit der Gottheit des religiösen Glaubens und erhebt sie zur Allpersönlichkeit, besteht aber durchaus auf der Immanenz der Dinge in Gott. So kann man mit Recht sein philosphisches System einen ethischen Pantheismus nennen. Oft ist auf die Schwierigkeit hingewiesen worden, die in dem Fürsichsein der Dinge und ihrem Befasstsein im Absoluten liegt. Wir möchten uns daher auch hier Caspari anschliessen, der diese Unklarheit zuerst in ihrem ganzen Umfange gefühlt und ihr den, wie uns scheint, treffendsten Ausdruck verliehen hat: „Die Auflösung alles

[1]) Met. 1841, S. 324.

realen Geschehens in rein intellektuelle Beziehungen und Wechselwirkungen, als Zustände von selbständigen fürsichseienden Wesen, innerhalb eines gemeinsamen Unendlichen, das als Schöpfer und Erhalter aller Guten und aller Güter gedacht werden soll, zeigt uns genügend, zu welchem Abschluss mit ausdrücklicher Hinsicht auf Religion und Ethik seine Ausführungen hindrängen. — Immerhin bleibt es schwierig, ja unmöglich einzusehen, wie sich widerspruchslos das Verhältnis des endlichen Vielen zu dem schlechthin Einzigen, als einem persönlich Unendlichen, gestalten soll.“ — Wir können uns nicht der Überzeugung verschliessen, dass eine nicht geringe Schwierigkeit besteht in der Annahme der Unterordnung freier, geistiger Wesen unter das Eine Absolute, wenn wir diese nicht etwa als „unselbständige Modifikationen des Unendlich Einen“ betrachten, wogegen sich Lotze ausdrücklich verwahrt.

C. Schluss. Zusammenfassung des Resultates. Lotzes Verhältnis zu Leibniz.

Werfen wir nun einen flüchtigen Blick auf das Ganze unserer Untersuchung, so gewinnen wir den Eindruck, dass Leibnizens Monadologie einen entscheidenden Einfluss auf Lotzes Auffassung vom Ding an sich ausgeübt hat. Dieses Problem selbst aber steht so sehr im Mittelpunkte der Lotzeschen Gedankenwelt, dass von hier aus sein System erst völlig verständlich wird. Geistigkeit und freie Tätigkeit, die das Wesen des Dinges an sich ausmachen, sind auch die beiden Grundgedanken, die sich gleichsam wie ein roter Faden durch die Philosophie des Denkers hindurchziehen. Dabei wird die Bedeutung des Mechanismus für die Naturerklärung keineswegs unterschätzt, vielmehr wird dieser auf alle Erscheinungen, sogar die Lebenserscheinungen angewandt, wenn er auch nirgends „das Wesen der Sache" bildet. In ähnlicher Weise bestimmt Leibniz das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit im Weltlauf. „Il faloit les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. Mais comme l'âme ne doit par être employée pour rendre raison du détail de l'économie du corps de l'animal, je jugeai de même qu'il ne faloit pas employer

ces formes pour expliquer les problèmes particuliers de la nature, quoiqu'elles soient nécessaires pour établir de vrais principes généraux[1]).“ Wie absurd aber auch der Panpsychismus im Zeitalter der Naturwissenschaft erscheinen mag, so hat doch die Vorstufe zu dieser Theorie, der Hylozoismus, auch in den exakten Wissenschaften namhafte Vertreter gefunden. So gelangt Haeckel „zu der äusserst wichtigen Überzeugung, dass alle Naturkörper, die wir kennen, gleichmässig belebt sind, dass der Gegensatz, welchen man zwischen lebendiger und toter Körperwelt aufstellte, in Wahrheit nicht existiert[2]).“ Eine solche Ansicht trug Haeckel von den krassen Materialisten die schwersten Schmähungen und bittersten Vorwürfe ein, vor allem von Karl Vogt, der in ihm „einen ganz unmaterialistischen Naturphilosophen mit Allbeseelungstheorien und dergleichen unwissenschaftlichen Anwandlungen“ sah. So gewährt diese Lehre Lotzes, wenn sie auch theoretisch nicht genügend erweisbar ist, einen befriedigenden Abschluss für eine Weltanschauung, die von sittlichem Ernst und idealem Geist erfüllt ist. Was schliesslich seinen Gedanken von der Allpersönlichkeit der Gottheit anlangt, so müssen wir zugestehen, dass er ihn in folgerichtiger Weise aus der Stellung entwickelt hat, die er der Ethik und Teleologie zuweist, wie Rudolf Eucken einmal richtig bemerkt hat. Nur demjenigen erscheine die Idee der Persönlichkeit zu eng und zu klein, um als Urgrund dienen zu können, der im Intellekt das Weltprinzip erkennt, nicht aber demjenigen, der in der Gottheit das höchste ethische Wesen sieht.

---

[1]) Leibniz opera philos. ed. Erdmann, Systeme nouveau de la nature, S. 125.

[2]) E. Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 6. Aufl., S. 20.

Literaturangabe.

Lotze, System der Philosophie, I. Logik 2. Aufl. 1880.

„ , „ „ „ , II. Metaphysik 2. Aufl. 1884.

„ , Mikrokosmus, 3. Aufl. 1876, 1878, 1880.

„ , Metaphysik, 1841.

„ , Grundzüge der Metaphysik
„ , „ „ Logik
„ , „ „ Psychologie
„ , „ „ Religionsphilosophie
„ , Gesch. d. deutsch. Phil. seit Kant
} 1. Auflage.

„ , Kleine Schriften I—III.

Ed. v. Hartmann, Lotzes Philosophie 1888.

Gercken, Beitr. z. Erkenntnistheorie Lotzes. Programm.

Falckenberg, Gesch. d. neueren Philosophie 5. Aufl. 1905.

E. Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung 1882.

O. Caspari, Hermann Lotze 1883. (2. Aufl. 1895).

Falckenberg, H. Lotze I. Leben und Schriften 1901.

Wartenberg, Das Problem des Wirkens 1900.

H. Pöhlmann, Die Erkenntnistheorie Rud. Herm. Lotzes 1897

W. Wundt, Logik 1. Aufl. 1880/3.

Lebenslauf.

Ich, Arthur Löwenstamm, jüdischen Glaubens, bin als Sohn des Kaufmanns Nathan Löwenstamm und seiner Ehefrau Johanna, geb. Zweig, am 20. Dezember 1882 zu Ratibor geboren. Nach dem Besuch der Volksschule trat ich Ostern 1893 in das Königl. Gymnasium zu Beuthen O/S ein, das ich Ostern 1902 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Dann studierte ich an der Universität Breslau besonders Philosophie und gleichzeitig am jüdisch-theologischen Seminar Theologie. Im S.S. 1905 vollendete ich meine Universitätsstudien in Erlangen.

Während meiner Studienzeit hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren und Dozenten:

DDr. Baumgartner, Brockelmann, Cohn, Ebbinghaus, Falckenberg, Freudenthal, Hensel, Kükenthal, Muther, Semrau, Stern, Zacher, Brann, Horovitz, Lewy.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Falckenberg-Erlangen, dem ich die Anregung zu vorliegender Arbeit verdanke, statte ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ab.